

Аванесова Елена Григорьевна

**ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РЕЛИГИИ И ПОЛИТИКИ  
КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА**

09.00.13 – религиоведение,  
философская антропология, философия культуры

АВТОРЕФЕРАТ  
диссертации на соискание учёной степени  
кандидата философских наук

Диссертация выполнена на кафедре онтологии, теории познания  
и социальной философии философского факультета  
Томского государственного университета

Научный руководитель: доктор философских наук,  
профессор Завьялова

Маргарита Павловна.

Официальные оппоненты: доктор философских наук,  
профессор Коробейникова  
Лариса Александровна;

кандидат философских наук,  
Носков Андрей Владимирович.

Ведущая организация: Томский университет систем управления  
и радиоэлектроники

Защита диссертации состоится 5 июня 2003 г. в 16-30 на заседании диссертационного совета К  
212.267.03 при Томском государственном университете по адресу: 634050, Томск, пр. Ленина, 36, главный  
корпус, ауд. 119.

С диссертацией можно ознакомиться в Научной библиотеке Томского государственного университета.

Автореферат разослан « \_\_\_\_ » \_\_\_\_\_ 2003 г.

Учёный секретарь  
диссертационного совета  
кандидат философских наук, доцент

В.В. Петренко

## I. Общая характеристика работы

**Актуальность исследования.** Современная культурная ситуация регулярно демонстрирует определённого рода пересечение (а часто и подлинное или мнимое совпадение) политической и религиозной сфер общественной активности. Каждая из этих сфер инициирует как практический, так и теоретический интерес к себе, что объясняется, в частности, стабильностью их соприсутствия в человеческой культуре. Политика представляет собой неустрашимый элемент системы социальной саморегуляции. Религия не только не «отмирает», но прочно занимает своё специфическое место в мире; более того, сегодня есть смысл говорить об определённом религиозном «ренессансе» (о качестве которого, конечно, можно спорить). Миру, очевидно, предстоит и дальше жить с религией, являющейся значительным фактором воздействия на все сферы жизни человека, не исключая и сферу политическую.

Религиозные новации и трансформации не могут быть поняты вне политической картины мира, а оценка политических событий невозможна без учёта влияния религии на их замысел и ход. Даже в условиях современного секуляризованного мира взаимодействие религии и политики не только не прекратилось, но находит всё новые формы. Одной из них является стремительная политизация самой религии. Этот процесс охватил даже те религиозные деноминации, которые прежде «самым активным и тщательным образом сторонились политики»<sup>1</sup>. Терроризм, войны, многочисленные конфликты, имеющие место в современном мире, очень часто содержат, помимо прочих, и *религиозное* измерение.

Очевидно, что стабильные и плодотворные отношения между религией и политикой являются не единственной, но всё же значимой составляющей общественной стабильности. Важно иметь представление о том, какими должны быть эти отношения и каковы *условия* наиболее конструктивного взаимодействия религии и политики.

Вопросы взаимодействия религии и политики постоянно находятся в сфере внимания как философии, так и гуманитарных наук (истории, социологии, политологии). Обширные философские исследования религиозно-политических взаимодействий, как правило, имеют целью выявление и обоснование «правильных» отношений между религией и политикой, т.е. таких отношений, результатом которых является общественная или государственная стабильность, решение многочисленных социальных проблем. «Правильность» религиозно-политических отношений и определение роли религии и политики в обществе связываются с *природой* религии и *природой* политики.

Автор диссертационного исследования также исходит не из эмпирических фактов религиозно-политических взаимодействий, а из *природы* религии и политики. В работе делается акцент на проблеме *возможности* (или *невозможности*) таких взаимодействий религии и политики, *при которых их природа оставалась бы неизменной*. Необходимость исследования религиозно-политических отношений именно в таком аспекте объясняется тем, что свободное осуществление как религией, так и политикой своих специфических функций есть одно из необходимых условий культурно-социальной стабильности. Анализ соответствующей литературы показывает, что этот аспект проблемы религиозно-политических отношений недостаточно исследован. Автор работы пытается внести посильный вклад в рассмотрение указанного аспекта данной проблемы, опираясь на философскую методологию и критически осмысливая традицию изучения взаимоотношений религии и политики. Исходя из сказанного, диссертационное исследование представляется актуальным прежде всего в *философском* плане. С другой стороны, и в *практическом* смысле данное исследование может быть весьма актуальным, т.к. выявление философских оснований возможности и условий взаимодействия религии и политики способствует лучшему пониманию специфики *конкретных* религиозно-политических отношений на эмпирическом уровне, прогнозированию возможных путей их развития.

**Проблема исследования.** Выше мы указали, что одним из условий стабильности общественной жизни является стабильность религиозно-политических отношений. Автора диссертационной работы интересует, прежде всего, *качество* этой стабильности. Ведь под таковой можно понимать состояние зависимости религии от политики или, наоборот, политики от религии. Однако такое положение не может по существу своему называться стабильным, ибо любая попытка включения или подчинения *иноприродного* потенциально содержит в себе конфликт. Под стабильностью религиозно-политических отношений (которая, в свою очередь, является одним из условий социальной стабильности в целом) мы будем понимать такое качество этих отношений, которое обеспечивает сохранение самостоятельности и свободы каждой из сторон и тем самым способствует сохранению их специфической природы. Автор исследования видит свою задачу в попытке определить, возможны ли и *как* возможны такие отношения религии и политики, при которых не утрачиваются определяющие характеристики указанных сторон.

Другими словами, суть основной проблемы данного диссертационного исследования состоит в следующем: и религия и политика имеют свои специфические характеристики, без определённого набора которых религия по существу не является религией, а политика – политикой; религия и политика не совпадают в приоритетных направлениях своей деятельности; и тем не менее они взаимодействуют; если возможно такое взаимодействие, то не осуществляется ли оно за счёт изменения (коррекции) одной из сторон данных отношений своей природно доминирующей направленности на иную ориентацию с целью нахождения основы для коммуникации; в таком случае, возможно ли вообще говорить о *взаимодействии* религии и политики, или в результате их взаимодействия происходят такие глубокие изменения важных характеристик той или другой стороны, что исходное (сущностное) определение их как религии и политики становится некоррект-

<sup>1</sup> Никитина А.Г. Политизация религии // Вопросы философии. 1994. № 3. С. 175.

ным? Ответив на данный вопрос, мы сможем определить возможность и условия гармоничных религиозно-политических отношений.

**Степень разработанности проблемы.** Вопросы взаимоотношения религии и политики получили наибольшее развитие в исторических, а не в философских исследованиях. Очевидно, что историческая проблематика существенно отличается от философской, т.к. история рассматривает *конкретные* религии и их отношения с властью и государством в *определённые* исторические периоды. Таким образом, основной интерес исторических исследований лежит в *эмпирической* плоскости. Для философии же, напротив, эмпирические события представляют собой интерес только как факты, подтверждающие или опровергающие теоретические построения, основанные на понимании *природы* того или иного явления. Поэтому в данном исследовании должны рассматриваться религия и политика *как таковые* (то есть взятые в их *сущности*), а не их частные проявления.

Между тем, важно подчеркнуть, что конструктивного разговора о *религии вообще* быть не может. Очевидно, что *«религии вообще»* не существует, есть только конкретные и весьма специфичные религии, задающие свои собственные параметры культовой, социальной и политической активности. Говорить о взаимоотношении религии и политики и не учитывать эти самые параметры – значит не сказать ничего о *реальных* формах, содержании и последствиях этих отношений. Поэтому в данном исследовании автор исходит из особой *предпосылки*: исследование проблемы взаимодействия религии и политики осуществляется на примере христианства (взятого здесь не как сумма эмпирически регистрируемых исторических форм религиозной жизни, а как специфический религиозный тип, то есть *по сущности*). Задав такой ракурс рассмотрения вопроса взаимоотношений религии и политики, мы, с одной стороны, рассматриваем именно отношения *религии* и политики (поскольку христианство – религия и, следовательно, обладает всеми необходимыми качествами, которые позволяют назвать религию религией), а с другой стороны, учитываем *специфику* христианства в его отношениях с политикой. Тем самым одновременно решаются две задачи: определяется *природа* религии, т.к. христианство – религия, и учитывается *специфика* христианства. Таким образом, с одной стороны, построенная в работе модель взаимоотношения религии (как таковой) и политики может претендовать на универсальный характер; с другой стороны, выводы, касающиеся конкретных форм их взаимодействия, имеют смысл только в рамках христианской культуры или при анализе коммуникации *христианства* и политики. Что касается других религий в их отношениях с политикой, то выводы, сделанные в данной работе, могут быть применимы к ним лишь частично, ибо основное внимание должно быть уделено *специфике* конкретной религии. Именно в этой специфике скрыты те принципы, на которых основаны отношения между религией и политикой в каждом конкретном случае.

Среди философской литературы, касающейся проблематики диссертационного исследования, можно выделить несколько направлений, теоретические достижения которых представляли интерес для автора работы:

1. *Русская религиозная философия.* Тема взаимоотношения религии и политики активно исследуется *Н.А. Бердяевым* («Новое религиозное сознание и общественность», «Царство Духа и царство кесаря», «Sub specie aeternitatis»). Философ указывает на идеальную перспективу религиозно-политических отношений, осуществление которой может и должно начаться усилиями христиан ещё в мире объективации. Пути возможного строительства отношений Церкви и государства (исходя из природы каждого из них) определяют *Л.П. Карсавин* («Об опасностях и преодолении отвлечённого христианства», «Церковь, личность и государство») и *А.В. Карташев* («Церковь и государство», «Церковь как фактор социального оздоровления России»). Выявляя специфическую природу Церкви и государства, они указывают на те «области», где интересы Церкви и государства могут совпадать. *Л.П. Карсавин* подчёркивает необходимость социальной активности христианства, ибо только такое, а не отвлечённое христианство, способно быть серьёзной социальной силой. Фундаментальные работы *С.Л. Франка* («Духовные основы общества» и др.) затрагивают серьёзные темы взаимоотношений Церкви и мира, зависимости общественного порядка от нравственного уровня человека, предела эффективности политического насилия. Богатый материал для темы диссертационного исследования дают работы *С.Н. Булгакова* («Христианство и социализм», «Церковь и социальный вопрос», «Церковь и государство»), в которых он определяет место и роль религии в жизни общества, в том числе и жизни политической. Невозможно не упомянуть и работы *И.А. Ильина* («Путь духовного обновления» и др.), в которых автор пытается сформулировать христианское отношение к политике и государству. Богатый материал для размышлений дают философские построения *Владимира Соловьёва* («Критика отвлечённых начал», «Духовные основы жизни», «Владимир Святой и христианское государство»). В них философ выявляет наиболее благоприятные условия для плодотворного взаимодействия Церкви и государства, способствующего гармонизации общественной жизни.

Таким образом, указанные авторы актуализируют и решают целый спектр проблем, затрагиваемых и автором данного диссертационного исследования. А именно, они определяют специфическую природу религии и политики, Церкви и государства; подтверждают социальную природу христианства; ищут наиболее плодотворные пути взаимодействия религии и политики, Церкви и государства; размышляют о перспективах взаимодействия религии и политики, исходя из сущности того и другого.

2. *Модернистская протестантская и католическая философия и теология.* Одной из специфических особенностей модернистской философии и теологии является осознанное стремление повернуть христианство «лицом к миру». Мирские дела, с этой точки зрения, имеют для христианина первостепенную важность, т.к. именно в них и через них осуществляется спасение. Христианство и политика сближаются, т.к. только политика сегодня является той силой, с помощью которой христианин может действительно испол-

нять заповеди Христа. К наиболее ярким представителям названной философской и теологической традиции (тем, которые в той или иной степени рассматривают вопросы, имеющие отношение к теме диссертационного исследования) можно отнести: *П. Тейяра де Шардена* («Божественная Среда»), *Ж. Маритена* («Интегральный гуманизм», «Человек и государство»), *Ю. Мольманна* («Теология надежды»), *И. Б. Меца* («Будущее христианства: По ту сторону буржуазной религии»), *К. Барта* («Христианин в обществе»), *Х. Кокса* («К теологии социальных перемен», «Религия в мирском граде»), *Г. Гутьерреса* («Теология освобождения»).

В целом, модернистская философия и теология ищет такие формы взаимоотношения религии и политики, которые способствовали бы наиболее плодотворному осуществлению христианских заповедей.

3. *Западная политическая философия.* Диссертационная работа построена на критическом анализе взглядов, касающихся проблемы взаимоотношения религии и политики, сформировавшихся не только в рамках религиозной, но и политической философии. Идеи политической философии дополняют спектр представлений о том, как возможно взаимодействие религии и политики. Среди авторов классических работ, так или иначе затрагивающих вопрос религиозно-политических отношений, могут быть названы: *Г.В.Ф. Гегель* («Философия права»), *Т. Гоббс* («Левиафан»), *Ж.Ж. Руссо* («Об общественном договоре»), *Б. Спиноза* («Богословско-политический трактат»). Данные авторы определяют место и роль религии в обществе и государстве.

Вышеперечисленные имена составляют основной, но не исчерпывающий список авторов, на труды которых опирается диссертационное исследование. Тема отношений религии и политики присутствует и в работах представителей отечественной философии советского периода: *Л.Н. Митрохина* («Религия и политика»), *М.П. Мчедлова* («Религия и политика: традиционное и новое») и др. Однако данные работы мало что дают в плане философского рассмотрения вопросов религиозно-политических отношений, т.к. их авторы (в указанный период) не смогли выйти за рамки идеологических штампов и стереотипов. Определённый материал для размышления дают критические работы *В.И. Добренкова*, *А.А. Радугина*, *Б.Ю. Кузмицкаса*, *Н.С. Юлиной*, т.к. (в условиях отсутствия многих переводов) они являются определённого рода справочниками по западной модернистской философии и теологии.

Список используемой автором литературы дополняется и другими именами, которые трудно отнести к какому-либо из перечисленных направлений, но идеи которых весьма плодотворно можно использовать для решения проблемы диссертационного исследования.

Следует отметить, что автор исследования не ограничивает свою работу рамками какой-либо одной философской (или конфессионально-философской) традиции, хотя при этом *предпочтение* отдаёт русской религиозной философии. Объясняется такое предпочтение двумя причинами: 1) в рамках указанной традиции оформилось адекватное, с точки зрения автора, понимание природы религии как самостоятельного «региона» реальности, имеющего основу в самом себе; 2) указанная традиция характеризуется особым вниманием к вопросам религиозно-политических отношений. Именно в силу этих причин природа религии и природа политики (а также Церкви и государства) будет рассмотрена с позиций русской религиозной философии. Тем самым задаётся определённый ракурс рассмотрения проблемы взаимодействия религии и политики, плодотворность которого автор видит в единстве взгляда на оба названных региона, в единстве методологического подхода к анализу как самих этих регионов, так и их взаимного отношения. Указанный подход, кроме того, позволяет *в равной степени* иметь в виду как религию, так и политику в качестве предметов философского осмысления. Повышенный интерес автора диссертационного исследования к русской религиозной философии не означает полного принятия им идей именно этой традиции, равно как не означает и абсолютного отвержения идей других философских традиций. Философские исследования в области религиозно-политических отношений критически используются, но не отвергаются.

**Предметом** настоящего исследования является *взаимодействие* религии и политики, рассмотренное с точки зрения его оснований, сущности и принципов. Под взаимодействием мы будем понимать процессы воздействия религии на политику и политики на религию. Согласно исходной установке исследования, каждая сторона взаимодействия представляется как самостоятельная, независимая от другой стороны сфера реальности. Другими словами, религия и политика предстают как два *различных* «объекта».

**Целью** диссертационного исследования является *построение такой модели взаимодействия религии и политики, которая позволяла бы обосновать возможность сохранения своей самости (специфической природы) каждой из сторон такого взаимодействия.* Речь идёт прежде всего об адекватном описании средствами философского языка той реальности, которая заключена в понятии взаимодействия религии и политики; о такой категориальной модели, которая могла бы явиться *основанием любых последующих теоретических положений и практических выводов* по поводу данного взаимодействия.

Для достижения указанной цели должны быть решены следующие **задачи**:

1. Выявление *сущностных характеристик* религии и политики.
2. Нахождение *общей* сферы специфической активности религии и политики, иными словами, той сферы, где возможно их *взаимодействие.*
3. Определение, на основе решения вышеуказанной задачи, степени *неизбежности* религиозно-политических взаимоотношений.
4. Оценка результатов взаимодействия религии и политики на предмет сохранения ими своих сущностных характеристик. Другими словами, исходя из поставленной *проблемы* исследования, определение *качества* взаимодействия религии и политики.

5. Построение такой модели взаимоотношений религии и политики, которая удовлетворяет требованиям сохранения их собственной природы.

**Методологическое оснащение** исследования фундировано сознательной идентификацией авторской позиции, размещённой в русле традиций отечественной религиозной философии. Для указанной традиции прежде всего характерно религиозно-метафизическое понимание социальности, опирающееся на специфическую герменевтику сакрального текста и диалектически сочетающее в себе иррациональное начало веры с опытом рационального дискурса. В обозначенном методологическом горизонте нашли применение сравнительно-аналитический и диалектический методы.

Новизна исследования конкретизирована в тезисах, вынесенных на защиту; в этих тезисах и заключается авторская версия решения поставленной проблемы.

#### **Тезисы, выносимые на защиту; их новизна:**

1. В данной работе, в отличие от большинства представленных в литературе подходов, природа религии определяется через органическое единство трёх её составляющих (сущностных элементов), каковыми являются теоцентризм, социальность и тотальность. Социальность является одним из *сущностных* (базовых) элементов религии, который, наряду с прочими элементами, *подчинён* генеральной религиозной интенции на Бого-человеческое (синергичное) преобразование реальности. Подлинность политики определяется *причастностью к трансцендентному* как её источнику и конечному ориентиру. Политика гетерономна в указанном смысле, т.к. во-первых, генетически восходит к религии как своему началу и, во-вторых, те ценности, на которые *в идеале* направлено подлинно политическое действие, не вырабатываются самой политикой, но конституируются в сфере религии.

2. Анализ природы религии и политики с точки зрения религиозной философии позволяет сделать вывод о том, что *религия и политика, сохраняющие свою специфическую природу, относятся друг к другу как целое и часть*. Коммуникация между религией и политикой при сохранении ими своей природы может быть определена как «взаимоотношение», а не «взаимодействие», т.к. взаимодействие изначально предполагает коммуникацию целого и целого, но не целого и части. Идеальная модель религиозно-политических отношений, представленная в диссертации как оригинальная авторская разработка, исключает как идею автономии религии и политики, так и возможность их взаимного поглощения. Отклонения от указанной модели (постулирующие либо автономию, либо взаимное поглощение) с необходимостью влекут перевод религиозно-политической коммуникации из модуса взаимоотношения в модус взаимодействия. Наличие же религиозно-политических *взаимодействий* есть признак потери религией и политикой своей подлинной природы. Выражением такого взаимодействия между религией и политикой являются политизация религии и сакрализация политики.

3. На основе сравнительного анализа содержания понятий «религия», «Церковь», «политика» и «государство» выдвинута авторская гипотеза, в которой утверждается, что теоретические модели *религиозно-политических* и *церковно-государственных* отношений принципиально различны. Подлинные отношения между Церковью и государством определяются через взаимное невмешательство и автономию. Такой *дуализм церковно-государственных отношений* является основанием сохранения как Церкви, так и государством своей специфической природы и одним из главных условий общественной стабильности. Те или иные программы «слияния» Церкви и государства имеют своим следствием искажение природы как Церкви, так и государства, что является деструктивным социальным фактором.

#### **Теоретическая и практическая значимость исследования.**

В работе сделана попытка прояснения *качества* религиозно-политических отношений в зависимости от степени их автономности. Выявление связи между качеством религиозно-политических отношений и сохранением специфической природы религии и политики позволяет внести определённые коррективы в разработку проблемы религиозно-политических взаимодействий.

Результаты работы могут быть использованы в учебных курсах «Религиоведение», «Философия религии», «Социология религии», «Культурология», а также при разработке спецкурса «Религия и политика».

#### **Апробация результатов исследования.**

Результаты исследования изложены на аспирантском семинаре философского факультета ТГУ, отражены в публикациях и представлены на всероссийской научной конференции «Исторические корни российской ментальности» (Томск, 2002), на семинаре «Формирование гражданского общества в российских регионах» (Томск, 2002), на региональном межвузовском научно-практическом семинаре «Проблема свободы совести в прошлом и настоящем» (Томск, 2003).

#### **Структура диссертации.**

Диссертация состоит из введения, четырёх глав (включающих 12 параграфов), заключения и списка литературы.

## **II. Основное содержание работы**

Во **Введении** обосновывается актуальность темы исследования, характеризуется степень её теоретической разработанности; определяются основная цель, задачи и методология; выдвигаются тезисы, выносимые на защиту, выявляется их новизна; указывается теоретическая и практическая значимость исследования.

**Первая глава «Религия и политика как две стороны религиозно-политических отношений»** посвящена определению сущностных черт религии и политики и выявлению общей сферы их активности. Понимание того, как возможно взаимодействие религии и политики, основывается на понимании их природы.

Определение состава и субординации сущностных элементов религии и политики есть необходимое условие для решения проблемы диссертационного исследования и ответа на вопрос, сохраняют ли религия и политика свою природу неизменной, вступая в определённые отношения друг с другом.

**В параграфе 1.1. «Природа религии»** определяются сущностные характеристики религии. При этом весьма плодотворным оказывается обращение к русской религиозной философии, т.к. в рамках данной традиции религия рассматривается как явление, имеющее собственную природу. Непризнание наличия собственного основания и специфической природы религии лишило бы данную диссертационную работу смысла, т.к. способствовало бы «исчезновению» предмета исследования.

Религия (с точки зрения такой философской мысли, которая причастна религии) есть не иллюзорная, но реальная связь человека со Сверхъестественным. Она есть не «субъективное человеческое состояние», а «откровение объективных реальностей»<sup>2</sup>. В религии и через неё человек не только ощущает свою связь с Богом, но и осознаёт свою удалённость от Него. Поэтому для религиозного человека главной целью жизни становится возвращение к Творцу, или, иными словами, спасение (как конечная религиозная цель). Указанная цель осуществима посредством любви к Богу и действенной любви к ближнему. Поэтому религия связывает не только человека с Богом, но и человека с человеком, «человека с человечеством»<sup>3</sup>. В вере в «иной мир» человек обретает «основной источник и творческую силу и для земной своей активности»<sup>4</sup>. Стремление к «иному миру» не есть отречение от мира посястороннего, но есть стремление к его преображению. Таким образом, религия (в частности, христианство) глубоко *социальна* по своей природе. Между тем, социальность религии неразрывно связана с её трансцендентной устремлённостью и, более того, есть следствие именно этой устремлённости.

Спасение является целью не только социальной практики человека (что делает её религиозной по содержанию), но и любой его деятельности. Религия не может занимать только какую-то часть жизни человека, она охватывает её всю. Между тем, *тотальность* религии не имеет ничего общего с тоталитарностью, т.к. имеет мистическую (трансцендентную) природу, а не обусловлена претензиями какой-либо частной (исторической) формы религии.

**В параграфе 1.2. «Природа политики»** рассматривается сущность политики с точки зрения русской религиозной философии. Основанием рассуждений об *истоках* политики является христианская идея о религиозных корнях власти и государства. Причастность к религиозным началам наполняет политику особым смыслом, который может быть определён как *служение Богу*. Следует, однако, указать на два момента, объясняющие данное определение. Во-первых, речь идёт не о том, что политика имеет своей *непосредственной* задачей служение Богу; политика служит Богу посредством честного служения человеку, смысл которого в ограждении жизни от зла мира. Во-вторых, «осознание» политикой своих религиозных истоков связывает её со смыслом жизни. Другими словами, осуществление политикой своей основной социальной функции не делает её достаточной; достаточность политики определяется её связью с религией или высшим смыслом.

Между тем, наличная политика оторвалась от своих религиозных корней, что, с точки зрения Н. Бердяева, приводит к тому, что она становится отвлечённой, «оторванной от смысла жизни»<sup>5</sup>. Именно поэтому есть необходимость говорить о политике подлинной и политике неподлинной и соответственно о политике как *должном* (чем *должна* быть истинная политика) и о политике как *наличном* (чем она в действительности является). Подлинная политика есть должная политика, и такая политика является *идеалом*, к которому следует стремиться. Неподлинная политика есть наличная политика, которая должна преодолевать своё несоответствие идеалу подлинной политики. Преодоление несоответствия между должным и наличным содержанием политики осуществляется на пути её сближения с религией, религиозной моралью, на пути приобщения к высшим ценностям; содержание политики представляется выхолощенным и неполноценным в случае потери ею своих религиозных корней. Истинная (должная) политика не есть цель в себе и для себя, т.к. признаёт *высшую цель*.

Политика имеет своё начало во времени. Знание причины возникновения того или иного явления вооружает нас знаниями и о условиях его «отмирания». Причиной возникновения политики может быть названо (в рамках религиозной парадигмы) возникновение в мире зла (греха). Укажем на два момента, поясняющих это заявление. С одной стороны, злом явилось грехопадение или отказ человека от подчинения воле Бога. С другой стороны, результатом самоопределения человека вне Бога явилась потеря им святости и распространение зла между людьми, что повлекло необходимость ограждения человека от этого зла. Именно это ограждение и стало прерогативой государственной власти и политики, т.к. они преследуют «внешнее спасение человека, обеспечение некоторых минимальных условий общежития, без которых становится невозможной человеческая жизнь»<sup>6</sup>. Если причиной возникновения политики может быть названо возникновение зла в мире, то условием её «отмирания» может быть названо *абсолютное* уничтожение этого зла. Таким образом, «окончание» политики может мыслиться только эсхатологически, с возвращением человеком потерянной им святости. При отсутствии такого условия политика должна быть признана необходимым, неустраняемым и имеющим большую значимость явлением жизни общества.

Религиозные *истоки* политики задают критерии и смысл политической практики. Между тем, религиозная основа политики не есть указание на трансцендентную *направленность* политической деятельности.

<sup>2</sup> Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. С. 20.

<sup>3</sup> Булгаков С. Свет невечерний. М., 1994. С. 52.

<sup>4</sup> Франк С. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 296.

<sup>5</sup> Бердяев Н. *Sub specie aeternitatis*. Опыт философии, социальные и литературные. СПб., 1907. С. 401.

<sup>6</sup> Булгаков С. Церковь и государство // Вопросы религии. Вып. 1. М., 1906. С. 65.

Трансцендентная направленность политической практики может быть понята только в *определённом смысле*: как честное обуздание зла и ограждение жизни от него в *мире конечном*. Таким образом, мы можем говорить об абсолютном доминировании социоцентристской направленности в политике. Наше указание на необходимость связывания политики с высшим смыслом должно пониматься, при заявленном нами социоцентристском направлении политической деятельности, как «трансцендирование» политики вовне, отрицание ею себя как собственной цели. Ибо только в том случае политика может быть названа политикой, если её целеполаганием является (в самом общем смысле) благо общества, но не она сама.

**Вторая глава «Религиозное измерение политики и политическое измерение религии»** посвящена обоснованию неизбежности взаимодействия религии и политики, определению идеальной модели религиозно-политических отношений.

**В параграфе 2.1. «Взаимоотношение религии и политики. Идеальная модель религиозно-политических отношений»** указывается на то, что первоначальная посылка исследования, состоящая в том, что религия и политика являются двумя *различными* областями человеческой деятельности, оказалась неверной. Как мы выяснили, подлинная политика религиозна по своей сути. А это означает, что она (политика в подлинном смысле, политика как должное) не является чем-то совершенно отдельным или отделённым от религии. Религия, в свою очередь, имеет различные измерения, в том числе и *политическое измерение*, что даёт нам повод определить *политику* как *политический аспект религии* или даже пойти ещё дальше, заявив, что подлинная политика есть часть религии. Для того, чтобы быть подлинной, политика должна являться частью религиозного целого.

Высшие ценности, на которые в идеале направлено политическое действие, а также все политические действия в их сумме, не вырабатываются самой политикой; она лишь служит им и в этом служении как раз и определяется как таковая. В этом смысле политика *гетерономна*. Она направлена в своём действии на те цели (справедливость, благо и т.д.), которые в качестве *абсолютных* ценностей могут быть конституированы только в сфере религии.

Таким образом, религия и политика суть не одно и то же, но они не могут быть представлены и как совершенно различные сферы человеческой деятельности. Связь, существующая между религией и политикой, объединяет их и способствует появлению у них новых интегративных свойств. Политика как часть религии есть религиозная политика; религия имеет политическое измерение. Только вне религии политика становится самостоятельным «объектом» и, будучи таковым, не выражает природу целого и теряет специфические свойства, которыми обладала, будучи частью целого. Между тем, если религия и политика представляются нами как целое и часть, то в таком случае мы можем говорить не о взаимодействии их друг с другом, а об определённом их *взаимоотношении*. Дело в том, что *отношение* не предполагает принципиальной разности «объектов». Соотноситься определённым образом могут не только целое и целое, но и часть и целое.

*Идеальная* модель религиозно-политических отношений (которую мы строим на основе результатов, полученных нами путём анализа природы религии и природы политики) может быть представлена такой формулой: а) *нет* полной автономии религии и политики; б) *нет* поглощения религией политики или политикой религии. Иначе говоря, суть религиозно-политических отношений состоит в *нераздельной неслиянности* религии и политики как целого и части.

Между тем, следует подчеркнуть, что абсолютно гармоничных *отношений* между религией и политикой быть не может. Дело в том, что политика по своей природе не может вместить всё содержание религиозных целей. Конечной целью религии является спасение, или, другими словами, преодоление существующего порядка, выход *за* пределы этого мира. Политика, в силу своего происхождения и своей специфики, не может безоговорочно принять конечную цель религии; её идеальной целью может являться благо человека в этом мире. Поэтому есть смысл утверждать, что даже подлинная политика (*в конечном счёте*) имеет целью сохранение существующего порядка, а значит, между религией и политикой всегда будет существовать особое напряжение, которое не может быть преодолено. Религия и политика не могут «совпадать» друг с другом в конечных целях, но могут «совпадать» в целях промежуточных.

**В параграфе 2.2. «Неизбежность взаимодействия религии и наличной политики»** указывается, что если взаимоотношения религии и политики соответствуют их природе, то в таком случае становится неактуальным вопрос о неизбежности их отношений. Другое дело, что подлинная политика есть скорее идеал, чем реальность. Наличная политика не соответствует идеалу и политикой может быть названа только с определёнными оговорками. Однако политика, не являющаяся частью религии, всё же с неизбежностью вступает с ней в определённые отношения.

Нами могут быть определены два основания, указывающие на неизбежность возникновения отношений между религией и наличной политикой: *социальное* (внешняя причина) и *антропологическое* (внутренняя причина). Из названных оснований прямо следует вывод о том, что формула *взаимодействия* религии и наличной политики тождественна формуле *взаимоотношения* религии и политики: во-первых, политика и религия, будучи взаимно связанными (сотрудничающими) в наличной социально-антропологической ситуации, не могут достичь полной автономии; во-вторых, и религия, и политика в этой ситуации сохраняют специфику своих целей, методов и принципов действия, не поглощая (и не вытесняя) друг друга. Таким образом, и в должном, и в наличном измерении идеальная (конструктивная) коммуникация религии и политики может быть описана одной и той же моделью. Однако, в первом случае взаимная координация религии и политики выстраивается по *религиозному* «сценарию» (религия – целое, политика – один из аспектов цело-



го), во втором случае – по *политическому* «сценарию» (религия и политика координируют свою деятельность по принципу политического договора).

**В параграфе 2.3. «Формы взаимодействия религии и наличной политики»** указывается, что взаимоотношения религии и политики как целого и части могут рассматриваться нами только как идеал. В реальном мире религии приходится взаимодействовать не с политикой в идеальном смысле (с которой она могла бы только соотноситься), а с политикой в том её состоянии, которое является *наличным*. Каким может быть наиболее плодотворное взаимодействие религии и *наличной* политики? Существуют различные точки зрения на этот предмет. Одна из них состоит в том, что наиболее продуктивным является тесное сближение религии и политики с целью масштабного решения социальных проблем, а через это и масштабного осуществления религиозных заповедей. Другая точка зрения заключается в следующем: «здоровое» развитие религиозно-политических отношений может быть осуществимо только при условии постепенного снижения значения и роли политики в этом мире, вплоть до полного растворения её в религии.

**Глава 3 «Политизация религии и сакрализация политики»** посвящена анализу моделей религиозно-политических отношений, которые представляют собой определённого рода «отклонения» от предложенной нами *идеальной* модели отношений религии и политики.

**В параграфе 3.1. «Политика как форма религиозной деятельности»** речь идёт о модели взаимодействия религии и политики, представленной в католической и протестантской философии и модернистской теологии. В указанной традиции, достаточно широкой по своим «оттенкам», но связанной единством генеральной теоретической интенции, обосновывается возможность и необходимость *тесного сближения религии и политики*. Целью такого сближения провозглашается достижение наиболее эффективного уровня решения социальных проблем, что является необходимым условием осуществления религиозных заповедей. Основанием возможности и необходимости сближения религии с политикой является признание *тождества религиозного и политического действия*. Политика есть то средство, с помощью которого можно бороться с грехами и злом этого мира. Злом является несправедливость, нищета одних и богатство других, угнетение, страдание обездоленных, т.е. зло понимается как зло социальное. Грех «социализируется»; понятие греха трактуется модернистскими теологами уже не антропологически, а в качестве социального, исторического факта. Самый эффективный путь борьбы с социальным злом есть путь политический.

Модель религиозно-политических отношений, представленная в протестантской и католической модернистской теологии, может быть определена следующим образом: нет автономии религии и политики, есть поглощение религии политикой. Признание тождества религиозного и политического действия способствует тому, что религия «секуляризуется», то есть превращается из сферы конституирования абсолютных ценностей в одну из эффективных политических программ. Секуляризация в указанном смысле означает не только тот факт, что современное общество удаляется от христианства, но также и то, что это общество «применяет христианство»<sup>7</sup>, десакрализирует его, *использует* его в исключительно посюсторонних целях.

Курс на политизацию религии, взятый модернистской теологией, представляется ею как путь, спасительный сразу в двух отношениях: во-первых, посредством политизации религии сохраняется значимость её присутствия в культуре и, во-вторых, через политизацию религии возможно решение многих современных социальных и политических проблем.

**В параграфе 3. 2. «Религия как форма политической деятельности»** рассматривается ещё один способ описания взаимодействия религии и политики: есть автономия религии и политики, нет их взаимного поглощения. Именно такой тип религиозно-политических взаимодействий декларируется в качестве идеальной модели в марксистской идеологии. Религия и политика здесь принципиально отделяются друг от друга, и религия провозглашается частным делом верующего. Между тем, автономизация (эмансипация, секуляризация) политики порождает ситуацию её *конкуренции* с религией. В этой ситуации политика, выступающая инициатором борьбы за вытеснение религии из социальной сферы, сама приобретает религиозную форму, в определённом смысле *замещает* собой религию и тем самым утрачивает свою *политическую* специфику. Уточним при этом, что марксизм рассматривается нами не в смысле общего мировоззрения и даже не как сумма теоретических положений, принадлежащих собственно Карлу Марксу, но лишь в качестве *политического аспекта* комплексной идеологической традиции, связывающей себя с Марксом как основателем этой традиции. В исследовании марксизма (в вышеуказанном смысле) мы опираемся на уже имеющиеся марксологические концепции.

Марксизм (коммунизм, социализм) может быть понят *в качестве религии* как по своему внутреннему смыслу, так и по своей внешней организации (форме). Марксистская политическая идеология предстаёт как религиозная доктрина в том случае, когда принимается достаточно широкое определение религии вообще, включающее в себя и так называемые «квазирелигиозные» явления. В коммунистической идеологии сакрализуются (становятся священными) сам процесс борьбы за политическую власть (классовая борьба, революция), главный участник этой борьбы и будущий обладатель политической власти (пролетариат), политическая организация, иницирующая и ведущая борьбу за власть (партия пролетариата). С такой квазирелигиозной позиции взаимодействие религии и политики с неизбежностью описывается как *борьба*, которая должна закончиться вытеснением религии (как ложной формы познания и действия) из сферы социальной практики. Однако, представляя религию в качестве своего *политического* конкурента, марксизм сам превращается в квазирелигию, становится политическим учением, выраженным в *религиозной* форме. Следст-

<sup>7</sup> Новиков Д., Ваттимо Д. Постсовременность и обретение свободы // Стратегия. 1998. № 1. С. 57-58.

вием такого превращения никак не может стать конструктивное взаимодействие религии и политики, ибо теряются всякие основания такого взаимодействия.

**Глава 4 «Институциональный уровень религиозно-политических отношений: Церковь и государство»** посвящена выявлению *оснований* для взаимоотношений Церкви и государства и определению наиболее благоприятных *условий* для таких церковно-государственных взаимоотношений, при которых неизменной остаётся сущность и Церкви, и государства (т.е. когда они не поглощают друг друга и тем самым сохраняют саму возможность взаимодействия).

**В параграфе 4.1. «Природа Церкви»** указывается, что *сущностной* характеристикой Церкви является неразрывная связь двух её сторон, которые вслед за С. Франком могут быть названы «сущностно-мистической» и «эмпирически-реальной»<sup>8</sup>. Церковь есть «царство не от мира сего», и в то же время «мир сей» сам входит в Церковь, составляя не абсолютный, но всё же сущностный её *слой*. Таким образом, Церковь стремится в определённом смысле *преодолеть* «мир» не только вне, но и внутри себя. Однако это преодоление не предполагает уничтожения «мира». Оно подразумевает только поиск внешней формы, наиболее адекватной внутреннему мистическому содержанию. Другими словами, Церковь не ставит перед собой задачу преодоления своей двойственности, ибо это неосуществимо в границах эмпирического мира. Задача заключается в «установлении максимальной возможной гармонии»<sup>9</sup>, соответствия между двумя сторонами организма Церкви.

Одной из важнейших сфер реальности, где Церковь может и должна *по своей сути* возрастая и совершенствоваться, есть сфера социальная. Задача Церкви – преобразовать «мир» в себе и спасать и преобразовать мир вне себя. Таким образом, социальная активность Церкви *религиозна* по сути (каковой является вообще любая форма её активности). Между тем, социальная деятельность Церкви до тех пор остаётся религиозной и соответствующей её природе, пока Церковь эмпирически-реальная подчиняется Церкви сущностно-мистической. Отрыв эмпирически-реальной Церкви от своего сущностного ядра приводит её к ложной самостоятельности и произволу, что изменяет суть Церкви как таковой. В таком случае Церковь превращается в социальную организацию, каковой она и представляется «извне».

Важно отметить, что Церковь не может *абсолютно* изменить свою суть. Все изменения происходят в Церкви эмпирически-реальной. Чем меньше она подчиняет себя Церкви сущностно-мистической, тем более удаляется от своих корней и тем меньше связь между ними. Вот именно это истощение связи между двумя сторонами Церкви и может быть, в относительном смысле, понято как изменение природы Церкви. И, напротив, процесс возрастания эмпирически-реальной Церкви до Церкви сущностно-мистической, есть путь укрепления связи между двумя сторонами Церкви, что способствует сохранению природы и мистического смысла Церкви.

**Параграф 4.2. «Природа государства»** посвящён определению религиозного смысла государства.

Государство, как политический институт, не есть изначально установленный Богом порядок человеческого бытия, но есть в известном смысле результат грехопадения человека, отрыва его от Бога. Поэтому, с одной стороны, государство является одним из следствий этого падения человека (и в этом его отрицательный смысл). Однако, с другой стороны, государство и власть (в земном их понимании) сознательно допускаются Богом с целью предотвращения полной анархии, упорядочения отношений в человеческом обществе (в этом положительный смысл государства). Наличие государства, таким образом, свидетельствует одновременно и о падшем («повреждённом») состоянии человечества, и о позитивном участии Бога в судьбе человеческого рода.

Государство есть создание и Божественное, и человеческое. Бог создаёт онтологические предпосылки для образования государства (и в этом суть божественности происхождения государства, его мистический источник). Социальная *природа* человека делает *естественным* его стремление жить в обществе и *невозможным* его самореализацию вне общества. Человек создаёт конкретные формы государства, подчиняясь объективной реальности.

Задача государства заключается *во внешнем*, но не внутреннем, преобразовании мира. Оно не спасает (в религиозном смысле), не имеет такой цели и власти. Власть государства не распространяется на души его граждан. В противном случае государство становится тоталитарным, т.к. Церковью стать не может. Претензии государства «на человека целиком» и приписывание себе божественных оснований, оправдывающих эти претензии и требующих особых почестей, есть извращение *религиозной* идеи государства, суть которой состоит во внешнем ограждении человека от зла, создании *условий* для внутреннего совершенствования человека.

Одним из условий возникновения государства является наличие греха. Государство призвано бороться с проявлениями этого греха (но не с самим грехом, что является прерогативой Церкви). Оно может «исчезнуть» только вместе с абсолютным «исчезновением» греха, что в условиях эмпирического мира недостижимо. Таким образом, святость мира и связанное с ней преодоление государства могут мыслиться лишь в эсхатологической перспективе.

**В параграфе 4.3. «Проблема единства Церкви и государства»** рассматривается возможность гармонизации церковно-государственных отношений через *отождествление* Церкви и государства. Классическим примером видения тождества двух порядков бытия («царства Божьего» и «царства кесаря»), являются политико-философские построения Т. Гоббса. Представленная Гоббсом модель взаимоотношения Церкви и го-

<sup>8</sup> Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 370.

<sup>9</sup> Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 379.

сударства, основанная на тождестве двух порядков бытия, есть обоснование необходимости подчинения Церкви государству. Однако такое подчинение приводит к потере возможности свободного осуществления Церковью своей специфической деятельности, к радикальному изменению содержания её социальной практики. Принимая на себя политические функции, а именно – пропагандистскую функцию с целью политического укрепления государства, Церковь «отрывается» от своих религиозных корней и тем самым (как было указано выше) изменяет собственной природе. Она изменяет свою сущность, ибо теперь её глава не Христос, а земной суверен, и содержанием социальной деятельности является не внутреннее преобразование мира и человека, а посястотворная выгода государства. Собственные же функции Церкви государство отнимает у неё, ибо оно само определяет истинность учения, правила культовой практики и т.д.

В модели предложенной Т. Гоббсом, Церковь настолько изменяет свою природу, что корректным становится не рассмотрение взаимоотношений Церкви и государства (ибо первая сторона уже должна *пониматься* по-другому), а отношения государства с самим собой. У Гоббса Церковь и государство сливаются, и Церковь может рассматриваться лишь как одна из структур государства, полностью ему подчинённая и от него зависимая, в определённом смысле «растворённая» в нём.

Монизм в церковно-государственных отношениях представляется условием их гармоничного взаимодействия и Владимиру Соловьёву. Однако, если Т. Гоббс решает проблему церковно-государственных отношений через их отождествление, реально выражающееся в подчинении Церкви государству, то В. Соловьёв исходит из того, что Церковь и государство – две стороны единой реальности, и их гармоничное взаимодействие может осуществляться на основе *добровольного* подчинения государства Церкви.

**Параграф 4.4. «Христианское государство»** построен на основе ответов на следующие вопросы: 1) может ли государство строить политику на основе религиозных целей, не изменяя при этом свою природу; 2) не является ли строительство государственной политики на основе христианских заповедей саморазрушительным для государства; 3) является ли «благочестивая» политика государства достаточным основанием для того, чтобы назвать его христианским?

Ответы на заданные вопросы позволяют сделать следующий вывод: у нас нет никаких оснований для признания возможности существования христианского государства. Представляется, что государство может быть названо христианским только в одном (довольно условном и относительном) смысле: если в государстве (на государственном уровне) подтверждается *приоритет* христианской Церкви (и не в силу её исторической роли, а по факту признания особой миссии именно этой Церкви в современном бытии мира), *но* при этом суть Церкви не искажается «государственным» статусом.

**В параграфе 4.5. «Дуализм Церкви и государства»** указывается, что дуализм Церкви и государства есть признание наличия двух специфических сфер, не сводимых друг к другу, двух порядков бытия или «царств»: царства Духа и царства кесаря. Между тем, Церковь и государство, присутствуя в *единой* реальности, «обречены» на взаимодействие друг с другом. Если Церковь и государство не сводимы друг к другу, «автокефальны» и равноправны, то они свободны в своих полномочиях и действиях. Но не является ли такая *свобода* действий в едином пространстве источником перманентных церковно-государственных конфликтов?

Свободное выполнение Церковью и государством своих собственных специфических функций (возможное только в случае их дуализма, а значит свободы и *относительной* независимости) есть не только условие сохранения ими своей сущности, но и условие их гармоничного взаимодействия, способствующего общественной стабильности. Действительно, монизм в церковно-государственных отношениях, как было указано выше, провоцирует либо дестабилизацию этих отношений, либо их прекращение вообще, ибо перестаёт существовать один из субъектов данного отношения. Свободное же функционирование каждой из сторон *не обязательно* есть основание для конфликта и стремления к подчинению себе другой стороны, но является *непременно* условием совместных гармоничных действий и равноправных взаимоотношений.

Отношения между Церковью и государством могут быть неконфликтными не только вопреки их сущностной разнице, но, более того, как раз благодаря ей. Ведь именно эта разница позволяет государству и Церкви не совпадать в средствах и методах своей деятельности, а значит быть свободными в них и иметь свою собственную сферу деятельности. Так может быть снята проблема конкуренции в церковно-государственных отношениях, а при наличии *общей* цели их действия становятся взаимовыгодными. Возможность бесконфликтных церковно-государственных отношений подкрепляется ещё и тем, что Церковь изначально лояльна по отношению к государству. Она признаёт его особую миссию (состоящую во внешней борьбе со злом мира сего) и специфические средства, используемые государством для осуществления этой миссии. Терпимое отношение Церкви к государству строится на новозаветных заповедях и *не зависит от отношения самого государства к Церкви*.

Идеальные модели *религиозно-политических* и *церковно-государственных* отношений, выводимые путём анализа положений русской религиозной философии, касающихся области взаимодействия политического и религиозного, не могут быть представлены как тождественные. Если в идеальной модели религиозно-политических отношений религия и политика могут быть представлены как *целое и часть*, то в идеальной модели церковно-государственных отношений Церковь и государство могут пониматься нами скорее как *союз* двух «царств». «Эти два царства сосуществуют, соприкасаются, приходят во взаимодействие, но никогда не сливаются, не отождествляются и не исключают друг друга, не вытесняют друг друга»<sup>10</sup>. Церковь и государство различны по происхождению, целям и методам действия. В идеале это суверенные цар-

<sup>10</sup> Бердяев Н. А. Философия неравенства // Бердяев Н.А. Судьба России. М.; Харьков, 1998. С. 548.

ства. Следует подчеркнуть, что суверенитет царств не только не отменяет, но напротив, предполагает их взаимную коммуникацию и сотрудничество.

В **Заключении** подводятся итоги работы и намечены перспективы дальнейшего исследования проблемы взаимодействия религии и политики.

**Публикации по теме диссертации:**

1. *Аванесова Е.Г.* Дуализм Церкви и государства как условие социальной толерантности // Исторические корни российской ментальности. Томск: Изд-во НТЛ, 2002. С. 289-293.
2. *Аванесова Е.Г.* Церковь и гражданское общество // Формирование гражданского общества в российских регионах. Томск, 2003. С. 153-159.
3. *Аванесова Е.Г., Аванесов С.С.* Социальный аспект религиозной практики // Проблема свободы совести: региональный аспект. Томск, 2003. С. 5-8.